الفلسفة الإسلامية

- حقيقتها -

أ.د. فوقية حسين

أستاذ الفلسفة-كلية البنات - جامعة عين شمس - وعضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

الفلسفـــــة الإسلاميـــــة

- حقيقتهـــا -

النقاط الواردة فى الدراسة :-

- مقدمـــة .
- لفظا : « فلسفة » و « حكمة » من حيث اللغة والاصطلاح .
- حال الجماعة الإسلامية فى ذلك الحين (الخواص والعوام) .
- التكوين الذهنى للمفكر المسلم .
- نماذج من نصوص فلاسفة المسلمين تعرف بموقفهم من الفلسفة اليونانية لبيان عدم تبعيتهم للفكر اليونانى رغم احتفاظهم ببعض الألفاظ والتعليمات مراعاة لبعض أحوال الجماعة .
- الفلسفة اليونانية كانت مرفوضة : (فى البداية بطريقة مغلفة وفى النهاية بطريقة سافرة) .
- الذى اندثر هو لفظ « فلسفة » مع تقسيماته اليونانية وليس المضمون الفكرى الإسلامى .
- بعد اندثار اللفظ والتقسيمات انطلق الفكر الإسلامى برحابته ليقدم آراء « ابن خلدون » وغيره .
- ظهور استقرار فى الحياة العقائدية مما أدى بأهل العصر التالى إلى شرح أقوال السابقين وكانت هذه الشروح وسيلة للتعرف بمبادىء الفكر الإسلامى الأصيل .
- معاودة المغرضين الهجوم على الفكر الإسلامى .
- الصورة الحالية للفلسفة الإسلامية مشوهة - معالم التشويه .
- خاتمة : أصالة الفكر الإسلامى تكمن فى التحقق بالصقل الذهنى المترتب على تدبر النصوصة المنزلة : قرآناً وسنة .

إن الكلام على « الفلسفة الإسلامية » يتطلب ضبط الظروف التى مر بها ظهور التعبير فى التراث الإسلامى ، وهو أمر يغفله كثير من الباحثين تمسكاً منهم بما يقوله أهل الغرب[1] المحدثون عن هذا التعبير . وأبرز ما يقولونه هو أنّ الفكر الإسلامى تابع للفكر اليونانى فى مجال الفلسفة .

فتعبير « فلسفة إسلامية » يحتاج إلى وقفة مع لَفْظيه وبالذات اللفظ الأول : « فلسفة » لتبين دلالته من حيث اللغة ثم من حيث الاصطلاح ، إذ فى هذا البيان ما يكشف عن مدى فاعلية الأصول التى تقوم عليها أصالة شخصية أصحاب اللغة المستعمل فيها اللفظ .

ولسنا فى حاجة إلى التذكرة بأن اللغة كالكائن الحى[2] ، خاصة إذا انتقلت ألفاظها من مجال الأداء اللغوى إلى مجال الأداء الاصطلاحى ، فدلالة الألفاظ تتفاعل مع استعمال الناس لها : عوامهم وخواصهم ويتكشف من خلال هذا الاستعمال الرصيد الثقافى للمتحدثين بها . وخاصة الأساليب التى تدفع غائلة القضاء على أصولها المدعمة لشخصيتها .

فالفكر المعبر عن شخصية أهل اللغة هو موضوع التقييم ، وليس اللفظ الذى هو لباس لهذا المضمون[3] والذى قد يكون مستعاراً من لغة أخرى فى بعض الأحيان .

وكم من مرة وقع أهل التقييم فى المحظور عندما نسوا هذه الحقيقة فأخذوا الألفاظ بما لها من مضمون سابق على استعمالها فى فترة تقييمهم لها ، فحادوا عن الصواب فى حكمهم ، وجاءت أقوالهم محيرة وباخسة لأهل الثقافة التى يرغبون فى معرفتها .

والاصطلاح كما نعلم : تواطؤ[4] ، فإن أغفلنا ما تواطأ عليه القوم ، بعدنا عن المضمون الحقيقى لأفكارهم وأعمالهم .

فإذا كان الأمر كذلك ، فدلالة الألفاظ فى استعمالها بحسب الأماكن والأزمنة تمثل حركة مستمرة ، بل معركة تكون الغلبة فيها ، للدلالات الأقوى : من حيث أصول الفكر الذى تعبر عنه ، وسعة أفق المفكر ، وملاءمة المنهج المطبق لطبيعة الموضوع ، مما يؤدى إلى التحام الدلالة بمفاهيم الجموع وهو ما سيتبين لنا بعد قليل من خلال هذه الدراسة .

ثم وجود المترادفات فى اللغة أمر يخضع أيضاً لضرورة تتبع البحث فى الألفاظ من حيث

اللغة ومن حيث الاصطلاح .

ولنا الآن أن نتتبع اللفظ الوافد على البيئة الفكرية الإسلامية لنتبين موقعه لدى أهل العربية : خواصهم وعوامهم ، وما لمرادفه وهو « حكمة » من دلالة لغوية واصطلاحية أيضاً .

إن تعبير « فلسفة إسلامية » مكوَّن من لفظين : « فلسفة » و « إسلامية » واللفظ الأول ليس غريباً ، بل هو معرب[٥] ، أما الثانى فهو من لفظ « الإسلام » دين الله الحنيف .

وقد حدث تعريب الأول منذ زمن طويل[٦] ، عندما تسربت الفلسفة اليونانية إلى العرب الذين كان عندهم - منذ ظهور الإسلام - منهج متماسك الأصول للبحث فى كيفية التعرف على عالمى : الغيب والشهادة كما كان عندهم عدد من العلوم[٧] نشأت حول القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مثل : الفقه وأصول الفقه وأصول الدين والتفسير وعلوم الحديث واللغة العربية ..... وغير ذلك .

فلفظ « فلسفة » فى ذلك الحين ، لم يصل إلى أرض جدباء ينقصها الصقل الذهنى المدرب ، وإنما كان هناك : منهج وعلوم ، وكان هناك لفظ « حكمة » فكأن بقاء لفظ « فلسفة » منطوقاً به بأحرف عربية وعلى أسلوب لغة العرب ، كان تمييز مضمون هذا العلم المتسرب عن باقى العلوم التى هى من نبت القريحة العربية واحتياجاتها التي نشأت انطلاقاً من الصقل المعرفى المترتب على تدبر آيات الذكر الحكيم ، والسنة النبوية الشريفة .

ويجب أن نشير إلى أن هذا الموقف من قبل المفكر المسلم فى تلك الحقبة الزمانية المتقدمة : يدل على دقة وحرص قائمين على وعى وفطنة وعى بسماحة[٨] النصوص المنزلة التى تحث على تتبع أية معلومة لمعرفتها ، وفطنة لأن هذا التتبع لابد وأن يحقق دراية بالأمور لقبول أو رفض المعلومة . بل إن بقاء مضمون لفظ « فلسفة » - وهو مضمون وافد - تحت هذه التسمية غير المعهودة فى البيئة فى ذلك الحين -: يدل ليس فقط على وعى وفطنة بل أيضاً على حرص ويقظة ؛ لأنه أعطى فرصة لدراسة هذا المضمون الذى هو فى لغته وعند أهله (من اليونانيين) : « حب المعرفة »[٩] .

أما اللفظ العربى « حكمة » فهو مشتق من « أحكم ، يحكم » أى « أتقن النظر والعمل فالحكمة هى « إتقان النظر والعمل »[١٠] .

ولذلك فاللفظان لا يتساويان فى الدلالة من حيث اللغة ، إذ إن الأول يبقى من دلالته على مستوى النظر ، ويخلو تماماً من أية إشارة واضحة إلى المعرفة العلمية ، بينما الآخر يربط

بين الجانبين : « نظر وعمل » فلفظ « حكمة » من خلال دلالته هذه ، ينقلنا إلى مجال أكثر رحابة وواقعية وهذا يجعل لفظ « فلسفة » : ضيق الدلالة مبتور المعنى ، إذا ما قورن به .

ولكن أهل الاصطلاح قد قربوا الشقة ، فى بعض الأحيان بين اللفظين(١١)، ولا غرابة فى ذلك ، والاصطلاح : تواطؤ - كما ذكرنا .

ولا يملك الباحث أن يقف وقفة تتبع بالنسبة للفظ « فلسفة » من حيث الاصطلاح إلا مع المتخصصين، ممن سموا أنفسهم بـ« فلاسفة » بدءاً بالكندى (ت ٢٥٢ هـ/ ٨٦٣ م) فيلسوف العرب الأول ، وانتهاءً بابن رشد (ت ٥٩٥ هـ/ ١٢٠٦ م) فيلسوف الأندلس .

وأقول : « المتخصصون » لأن لفظ : « فلسفة » قد تسرب إلى شبه الجزيرة العربية منذ زمن طويل - كما ذكرنا - أى قبل ظهور هؤلاء المتخصصين ، وذلك من خلال أحبار اليهود وقساوسة النصارى ، كما أن عدداً من المنافقين قد حرصوا على نشر الأفكار اليونانية حيث القول : « بقدم العالم » و« عدم وجود عيانى » - وكلنا يعلم أنه ظهر عدد من الترجمات الفردية ، تحمل الغث والثمين من آراء أهل اللغة التى تم الترجمة عنها : يونانية كانت أم غير يونانية من سريانية وغيرها .

كما حرص المنافقون على إبراز ما فى بعض نواحى الفلسفة اليونانية من اتساق منطقى ، انبهر(١٢) به بعض عوام المسلمين دون فهم لأغوار الأقوال الفلسفية وغيرها ، وكان هذا الانبهار حالة غير سوية انتشرت بين هؤلاء العوام وأصبحت تمثل آفة فكرية فى حاجة إلى مواجهة وتصحيح ، إذ المنبهر - بسبب أفعاله ، يكون عادة دون مستوى المسئولية - وبالتالى فهو لا يملك إعطاء مضمون اصطلاحى واضح المعالم ، محدد الأبعاد .

فتتبع لفظ « فلسفة » لابد وأن يكون عند المتخصصين - كما أشرنا- ممن سموا أنفسهم بـ« فلاسفة » بعد أن وجه الخليفة التكليف لأولهم وهو الكندى بأن يشتغل بالفلسفة ، محتضناً إياه داخل جدران قصره حماية له من عبث المنبهرين وغيرهم ، وتقديراً من الخليفة لضرورة مواجهة الآفة ، مواجهة علمية(١٣).

وكلنا يعلم أن بعض علماء الكلام ، وهم من المعتزلة(١٤)، قد قدموا محاولة للقضاء على هذه الآفات ، ولكنهم لم يوفقوا فى بناء أقوالهم بناء خالصاً من التخلخل ، فقد زلت قدمهم فى بعض المواضع . فبعد أن وفقوا فى تقديم مضمون اصطلاحى للفظى « جوهر » و « عرض » ، أدى بهم إلى إثبات الحدوث . عرفوا مصطلحات أخرى مثل « الشيء » بما يؤدى إلى القول بالقدم، قالوا : « الشيء هو العلم ، والمعلوم هو الشيء » . كما كانت أقوالهم

فى «التوحيد» حيث نفوا الصفات ، وفى «العدل» حيث أوجبوا على الله عز وجل أموراً وهو ما لا يجوز . ثم قولهم : « بالمنزلة بين المنزلتين » حيث قضوا على الوضوح الذى يجب أن تكون عليه المفاهيم فى مجال الفكر الإسلامى . ثم هم فى كل هذا لم يعرفوا « الفلسفة » وإنما اتخذوا أساليبها استجابة لما كان سائداً من ضغوط على الفكر الإسلامى من قِبل من كانوا يحيكون المكائد للإسلام . ولذلك فأقوالهم لم تكن هى التى يجب الاعتماد عليها .

لذلك كان من الضرورى إيجاد فئة متخصصة فى هذا العلم « الفلسفة » لتدلى بدلوها بطريقة منضبطة وليكون أفرادها ممثلين لهذا العلم الوافد الذى بهر كثيراً من العقول كما أشرنا .

ونود أن نذكر بأن ما سنتتبعه من مضمون اصطلاحى للفظ « فلسفة » وغيره ، ليس ذلك الذى يرد فى الشروح التى قدمها فلاسفة المسلمين لأقوال فلاسفة اليونان ؛ لأن الفيلسوف المسلم كان أميناً فى أداء عمله كشارح وقبل ذلك كمترجم وإنما سنقف مع المضمون حيث يكون الفيلسوف معبراً عن نفسه[١٥] . وبين هذا وذاك فرق كبير .

وقبل تتبع المضمون الاصطلاحى المعبر عن رأى الفيلسوف المسلم كمفكر له رأيه وليس كشارح يقدم بأمانة فكر من يشرح أقواله ، يجب أن نشير إلى التكوين الذهنى للمفكر المسلم قبل التقائه بالفكر اليونانى .

فنسجل أنه منذ نزول الوحى ، وجد المسلم نفسه فى بيئة فكرية لها معالمها التى تحددت بفضل تدبر المؤمن لآى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، إذ أن الحقائق الشرعية التى قدمها الإسلام ، لها أثر فى التكوين الذهنى ، فهى تنتهى بالفرد إلى تبين طرق كسب المعارف ، وهذا ما يؤكده واقع ازدهار العلوم الإسلامية حول القرآن والسنة فور نزول الوحى الكريم . فالحقائق الإيمانية ، وخصائص الشريعة تمثل حجر الأساس ليس فقط بالنسبة لعقيدة المسلم ، ولكن أيضاً بالنسبة لتكوين عقليته[١٦] .

ــ فمثلاً : الحقيقة الإيمانية الأولى هى : أن الإسلام يحرر شخصية المسلم من العبودية لغير الله : يقول الله تعالى : ﴿ تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ﴾
[آل عمران : ٦٤]

هذه الآية الكريمة وغيرها كثير فى القرآن الكريم توجه العباد إلى أنه لا معبود غيره جل وعلا – ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم داعياً به :– « اللهم أنت ربى ، لا إله إلا أنت ... » . وغيره كثير .

غير أن للمسلم أمام هذا التوجيه الرباني الذى يتعلق بحقيقة عقائدية يتبين فى نفس الوقت ، حقيقة أخرى وهى أنه حر من العبودية لأية حقيقة أخرى فكرية سابقة ، فلا قداسة لأية فكرة متوارثة ، وهذه قاعدة بحثية لها أهميتها فى دراسة جزئيات العالم ، ويساند هذه الحقيقة توجيهات متعددة فى النصوص المنزلة قرآناً وسنة ، تحث على ضرورة التخلص من العقائد الخاطئة التى كانت مسيطرة على عقول بعض الناس فى الأزمنة الغابرة قبل الإسلام . وبهذا التفت ذهن المؤمن إلى ضرورة إخضاع مختلف الحقائق للفحص والتمحيص ، وكلنا يعلم ما ترتب على هذا الموقف من مكاسب عملية لها قيمتها (وما القاعدة الأولى فى منهج ديكارت إلا هذه) .

ــ ثم هناك حقيقة إيمانية أخرى وهى : أن الإسلام يظلّل الحياة بشقيها ، ويقول الله تعالى :

﴿ قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم ﴾

[المائدة : ١٥ ، ١٦] .

هذا القول الكريم يبين أن الوحى المنزل يزكى الناس فى الدنيا ويعلمهم الحكمة ، ويهديهم إلى سبل الفضيلة ، اكتساباً لمرضاة الله ، الأمر الذى يؤدى إلى خلق جو من الطمأنينة فى النفوس التى تود أن تكسب الحياتين : حياة الدنيا ، وحياة الآخرة . وهذا الاستقرار النفسى له أثره فى تهيئة الجو المناسب للتوجه إلى العلوم المختلفة التى تحقق الخير للإنسانية . ثم هذه الطمأنينة تؤدى إلى تبين معنى من المعانى التى هى وراء أصول البحث وهو معنى « التكامل » : فتبين الترابط بين الحياتين يؤدى إلى تبين الترابط الذى له سمة التكامل بين الحقائق فى هذه الدنيا ، مما يؤدى إلى مزيد من المكاسب فى مجالات البحث (هذا المعنى لم يهتد إليه أهل الغرب إلا مؤخراً مع نيتشه (ينظر القسم الثالث من كتابه غاية الإنسان)[١٧] .

ــ ثم هناك مبدأ من أهم المبادىء التى تتميز بها الشريعة الإسلامية وهو مبدأ : « اقتران النظر بالعمل » ؛ يقول الله تعالى :ــ

﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير ﴾

[المجادلة : ١١]

فالآية الكريمة تربط بين العلم والعمل من أجل توضيح قيمة التعامل إلى جانب قيمة الفكر ، وهذا المبدأ يؤكد ليس فقط مفهوم التكامل العام بين الحياتين ، ولكنه يؤكد

أيضاً مفهوم تكامل الشخصية على المستوى الفردى ويظهر هذا المبدأ بوضوح فى أركان الإسلام الخمس ، التى تبدأ بالشهادة ، ثم الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج .

ولهذا نتبين أن الموقف العبادى ، قد أدى إلى تقدير مبدأ من مبادىء العمل العلمى ، حيث يجب تحقيق الترابط بين القول والفعل فيزداد توكيد مفهوم التكامل ، ويتسم التكوين الذهنى للمسلم بالبعد عن البتر الذى يقلل من شأن الحقائق ، فالنظرة للموجود لابد وأن تكون رحبة لتشمل مختلف أبعاده .

ــ ثم سمة عالمية الدين :

يقول الله تعالى :

﴿ قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً ﴾ [الأعراف : ١٥٨] .

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« وأرسلت إلى الخلق كافة » (رواه مسلم) .

هذه الخاصية للشريعة الإسلامية لها أثرها فى تهيئة نفس وفكر المسلم إلى مزيد من التحصيل ، لاطمئنانه إلى أن ما ورد فى الكتاب والسنة هو للجميع ، فهو أمام أسس لا تتأثر بالزمان . فالإسلام دين الفطرة ، ودين الحق ، وأصوله عالمية رغم اعترافه بمبدأ التطور فى الفروع .

ــ ثم سمة إعلاء شأن العلم :-

ويظهر هذا فى أول ما نزل على الرسول صلى الله عليه وسلم : من وحى وهو : ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ [العلق : ١ — ٥] .

فهذه الآيات هى دعوة صريحة إلى العلم وضرورة الاستزادة منه . وهذه الدعوة تمثل سماحة الإسلام ، مع دعوة إلى ضرورة الفحص والتمحيص من أجل قبول الطيب من القول ، ورفض الغث منه . والسماحة فى الإسلام لها ضوابطها ، وعقل الفرد لابد وأن يكون كالمنخل أى أن يكون متصفاً بنزعة نقدية حاضرة على الدوام تؤدى إلى تبين الحقيقة ، والحقيقة لا تظهر إلا بعد دراسة وفحص وعلم بالجزئية المدروسة .

ــ ومن سمات التكامل الذى تحققه العقيدة الإسلامية فى الذهن الاهتمام بناحيتين من أهم نواحى الحياة العملية وهما : الناحية الاقتصادية وناحية التعامل مع الشعوب . أما الناحية

الاقتصادية فإنها تقوم فى الإسلام على ضرورة تحقيق الكسب المادى من خلال الوعى : كالبيوع والزروع وحرمة « الربا » بنوعيه : ربا القرض والربا بالمعنى الواسع تفادياً لبخس الآخرين حقوقهم الأدبية مثلاً وغيرها .

يقول الله تعالى :

﴿ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ﴾ [المطففين : ١ ، ٢ ، ٣] .

— وأما الاهتمام بالعلاقات الدولية :

فقد بين الله للناس قيمة هذه العلاقات من خلال قوله عز وجل :

﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾

[الحجرات : ١٣] .

— ثم إن النصوص المنزلة قدمت أسس مناهج كسب المعارف ، وأكدت ضرورة الاهتمام بعالمى الغيب والشهادة ، وأثبتت قيمة توافق كل منهج مع طبيعة موضوعه . وقد هدت العقول إلى الكثير من أسس مدارك العقول ، ليس فقط بالنسبة لمصادر المعرفة وموضوعاتها وأسس مناهج البحث فيها ولكن أيضاً بالنسبة لأهداف المعرفة ودرجات التيقن الأمر الذى أدى إلى ضبط مفهومى : « الوجود » و « القيم » .

— فالوجود كما يتضح من واقع آى الذكر الحكيم وجودان : وجود ليس له أول ومفتتح وهو الله ، ووجود له أول ومفتتح وهو العالم .

والأول لا يدرك حقيقته العقل الإنسانى الذى يملك فقط إثبات وجوده ، وذلك لمحدوديته . أما الثانى فهو فى مستوى العقل البشرى والعالم موجود وجوداً عينياً – ومن هنا كان تقدير المفكر المسلم لما يسمى اليوم بالواقعية . فالعالم موجود وجوداً عيانياً كما ذكرنا وهو أثر قدرة الله عز وعلا على الخلق والإيجاد من العدم المحض .

— أما القيم فإنها تتميز بالثراء الوفير فى أصولها وتفاصيلها ، فهى تعتمد على العقيدة الراسخة بوجود إله واحد لا شريك له ، وكلما ارتبطت القيمة بعقيدة كانت أقوى فى تأثيرها على توجيه أفعال العباد . ثم إن الله عز وعلا نظم الكثير من هذه الأفعال بوضع الحدود الخاصة بالحلال والحرام والمندوب والمكروه ، وكما كان لآيات الترغيب والترهيب الأثر كل الأثر فى ترشيد العباد ، بحيث زالت الحيرة وتلاشى القلق الذى يظهر عند الفئات التى لا تعرف الإسلام ، فمفهوم القيمة المرتبطة بالعقيدة أساس العمل بالفروع .

الأمر الذى يسمح لنا بأن نقول إن الفرد الذى يتربى على المعانى الواردة فى النصوص المنزلة قرآناً وسنة يتهيأ لضرب من التفتح والمرونة تجعله قادراً على تتبع ما يجرى فى عالم الشهادة وهو « خليفة الله فى أرضه » ويقوم ما ورد فى النصوص بما يؤكد أصول العقيدة وفروعها . وهذا يجعله قادراً على تقييم كل ما ليس من الثقافة الإسلامية تقييماً لا يبخس فيه حق أصحابه ، كما لا يسمح لهم بالجور على الحق والحقيقة أى أنه يسلح المسلم بقدرة على التحرى والنقد تحفظه من كثير من المزالق الذهنية والعملية .

ويصح أن نقف وقفة تفصيلية بعض الشىء مع أسس كيفية كسب المعارف أو صقل مدارك العقول المتوفرة فى القرآن والسنة النبوية الشريفة ، لتبين كيفية تسلح عقلية المفكر المسلم بما يحقق له القدرة على النقد الواعى لكل معرفة وافدة . فنذكر ما ورد عن مصادر المعرفة فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وموضوعاتها ، ثم المناهج التى يتبينها المرء من واقع تدبر النصوص المنزلة ، والهدف من المعرفة ودرجات اليقين .

أما بالنسبة لمصادر المعرفة ، فالنصوص المنزلة تشير إلى الحواس والعقل والقلب والخبر المنزل . وهذا ثراء ما بعده ثراء ، إذا ما قورن بما ورد فى مضمون الفلسفة اليونانية عند أهلها ، حيث الاعتراف بالعقل فقط كمصدر للمعرفة دون باقى المصادر ، ولدينا قوله الكريم :

﴿ ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين ﴾[البلد : ٨ ، ٩ ، ١٠] .

كما أن الله ذكر الكثير عن الذين يعقلون والذين لا يعقلون . يقول سبحانه :

﴿ والدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ﴾ [الأعراف : ١٦٩] .

كما أن معرفة المرء لنفسه ، وإيمان القلب بوجود الله وحده لا شريك له والإيمان بما وصف نفسه به من صفات وهى أسماء الله الحسنى وما ورد من غيبيات ، كل هذا يؤكد الاعتراف بالجانب الروحى إلى جوار دراية العقل بالجزئيات الموجودة خارجياً من خلال الحواس . ثم الاعتراف بما يقدمه الخبر المنزل من أخبار وتقدير ما يرد فى آيات الأحكام وآيات الترغيب والترهيب ، كل هذا ييسر كسب المعارف ، ويحقق سعة أفق ورحابة فكر فى مجالى النظر والعمل لأن الخبر المنزل يعين على ترشيد العقول وتوجيهها إلى الصراط المستقيم .

ثم إن موضوعات المعرفة التى تنتمى إلى عالمى : « الغيب » و«الشهادة» والتى تحدد النصوص المنزلة قدرة العقل على استيعابها – كما بينا – تجعل أمام أعين المفكر المسلم ثراء ،

له قيمته وترسم الطريق لمعرفة الجزئيات مما يؤدى إلى تقدير قدرة الله الواسعة ، وهذا يكسب المسلم ثباتاً وثقة فى النفس تعينه على فحص ما يرد عليه من مسائل أغلبها متعلق بالجزئيات فيصبح هذا الجزئى موضوع دراسة تجريبية تقوم على استقراء ما يحكمه من علاقات . وقد كان للفقيه السبق فى تبيين هذا كله ، وكان منهجه الاستقراء مع الجزئية أو النازلة التى لم يرد فيها نص، والتى فيجتهد لاستخراج حكم اجتهادى فيها .

كما أن منهج الاستدلال يظهر فى كثير من النصوص المنزلة ، الأمر الذى جعل المفكر المسلم على دراية بعدة أساليب أو مناهج كانت سلاحاً فى يده لمواجهة موضوعات للعرفة عموماً وما وفد منها على وجه الخصوص .

ثم اتضح للمفكر المسلم أن جزئيات عالم الشهادة يمكن أن تكون موضوعات للمعرفة من أجل إثبات حقيقة دينية ، كما أنه من الميسور أن تكون موضوعات المعرفة أيضاً من أجل معرفتها فى ذاتها ليتبين القوانين ألتى تنتظم تحتها هذه الجزئيات ، أى : ﴿ ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾ [الفتح : ٢٣] . وبهذا يكون للمعرفة أكثر من هدف لتوكيد حقيقة علمية وهذه الأخيرة هى فى النهاية من أجل تثبيت الحقائق العقائدية بمزيد من السبل العلمية .

ولا يخفى على من تطرق إلى علوم اليونان وقولهم باليقين العقلى المطلق لثقتهم الكبرى فى العقل كمصدر أوحد ، وكيف أنهم لم يدركوا معنى « النسبية » و «الاحتمالية » وهما مفهومان لهما ثقلهما فى مجال الكسب العلمى وقد أدرك المفكر المسلم من خلال تدبر النصوص المنزلة : قرآنا وسنة ، ثم عمل الفقيه فى مختلف البقاع و الأزمنة معنى « النسبية » ومعنى « الاحتمالية » ومرة أخرى نقول:إن عمل الفقيه هو اللبنة الأولى فى النهضة العلمية الحديثة التى تحققت على أيدى المسلمين أولاً ثم أهل الغرب والشرق من الأمم الأخرى الذين أخذوا عنهم الأسس والتفاصيل وساروا فى تقديم مناهج تحصيل علوم جزئية كانت فى مجال الطبيعة ولم يلتفتوا إلى علوم الإنسان من « اجتماع » و « علم نفس » وغيره إلا فى مستهل القرن العشرين بعد دراسة كتب المسلمين بواسطة جمعيات علمية متخصصة ببرلين وباريس ولندن وواشنطن ..... الخ .

هذه الحقائق التى أثبتناها فيما يتعلق بسمات البيئة الفكرية للمسلم وما نتج عنها من صقل ذهنى جعله يتعرف على معالم نظرية فى المعرفة ، قد منحته القدرة على فحص الأفكار والأمور الوافدة . وتلك التى نبعت من انحرافات بيئته الداخلية مقدراً حقيقة من أكثر الحقائق فاعلية ،

وهى : ضرورة دراسة ما يسمى الآن بالخلفية الذهنية للجموع ، خاصة جموع العوام ، الأمر الذى أدى إلى اتخاذ الطريق الصحيح فى مواجهة الثقافات الوافدة وخاصة اليونان منها ؛ لأن انتشار الفلسفة اليونانية كان مصحوباً بحالة انفعالية ، هى الانبهار بما كان يبدو اتساقاً بعيداً عن الاتفاق مع الواقع والإسلام ، كما تبينا دين يؤكد الوجود الواقعى القائم على معرفة تراثه وتقدير القيم والأحكام الواردة فى النصوص المنزلة لترشيد العقول والنفوس .

الأمر الذى يجعلنا نقول إن العَالِم المسلم ، كان عند وصول الفكر الوافد على قدر كبير من القدرة على النقد الواعى المتيقظ الرصين الذى سمح له ليس فقط بتبين مثالب هذا الفكر بل أيضاً بتهيئة الأسلوب المناسب لمحاربة انتشار التخبط العقائدى والفكرى المترتب على تسرب هذا الفكر الدخيل .

فوعى المفكر المسلم العَالِم كان متوفراً ، وأساليب المواجهة النقدية كانت موجودة ، وفقه البحث المتمثل فى الرجوع إلى الأصول اليونانية قد تم ، الأمر الذى جعل هذا المتخصص يقدم مضموناً اصطلاحياً « للفلسفة » مخالفاً تمام المخالفة المضمون الذى كان له فى تراثه اليونانى على نحو ما سنتبينه فيما بعد ، وكان للمضمون الإسلامى الأثر كل الأثر فى تنقية العقول من أخطاء الفكر اليونانى ، أى كانت له الغلبة . وقد ذكرنا أن اللغة كالكائن الحى الذى بقى ويعيش لصلاحية أبعاده وعناصره المتفاعلة مع البيئة الفكرية للأفراد .

فادعاء تبعية الفكر الفلسفى الإسلامى للفكر اليونانى ، أمر غير صحيح ويؤكد هذا الحكم الدراسات التحليلية لمختلف أقوال فلاسفة المسلمين[١٨] حيث وقعنا على مضمون إسلامى يلبس الثوب اليونانى فى بعض الأحيان[١٩] هذا الثوب المتمثل فى بعض الألفاظ اليونانية وبعض التقسيمات من هذه الثقافة — قد استبقاه المفكر المسلم لدواعي لا تتعلق بالأداء العلمى للأفكار ولكن بحال الجموع ، كما بينا ، أى لدواعي اجتماعية توجب مراعاة الصالح العام لهذه الجموع .

الأمر الذى يجعلنا نقول : إن الشكل اليونانى لأداء الأفكار ومن قبله الشكل المضمون الذى كان لهذه الألفاظ فى تراثها كان ملفوظاً أى مرفوضاً من قبل العقلية الإسلامية ولكن

هذا الرفض بقى مغلقاً لدواعى الصالح العام ، وعندما انتهت هذه الدواعى ، تداعى الاحتفاظ بالثوب اليونانى وقدم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ/١٣٣٩ م) آراءه فى كتابيه « الرد على المنطقيين » و « نقض المنطق » وأصبح الرفض سافراً فهو أكثر من فصل القول فى بيان عقم

المنطق اليونانى (وقد أخذ عنه هذا الموقف فرنسيس بيكون فى « الأوجانون الجديد » وغيره من فلاسفة الغرب المحدثين) .

إذًا فلفظ « فلسفة » كان له مضمون إسلامى يبعد كل البعد عن المضمون اليونانى القديم وبهذا تسقط عن الفكر الإسلامى سمة التبعية للفكر اليونانى – وكيف يكون تابعاً ، والتبعية ضعف وهزيمة – وهو الأقوى تماسكه وواقعيته واحترامه للقيم ؟؟

وكما أشرنا فى بداية العرض فإن المضمون الاصطلاحى الإسلامى كان هو المضمون الذى ساد وتفاعل مع البيئة رغم التسمية اليونانية له فهل بعد هذا يمكن ادعاء كونه يونانياً فى المضمون ؟؟

* * *

ونقدم الآن نصوصاً من أقوال فلاسفة المسلمين (المتخصصين) كدليل على صدق ما تبين لنا فيما سبق ، وخاصة أن سقوط الادعاء السابق يرفع عن عقلية المسلم الحالى شبح الانكسار والتبعية ، وكلنا فى حاجة إلى تبين هذه الحقيقة لاسترجاع هويتنا بعد محاولات الاستعمار الفكرى لذواتنا من خلال المقررات التربوية الحديثة التى وجهت لشبابنا التى مازلنا نعانى منها ، ونرجو منها الخلاص .

ولنقف الآن مع الكندى فى تعريفه للفلسفة قال :–

« إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعة الفلاسفة ، التى حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف فى عمله إصابة الحق ، لا الفعل سرمداً ، لأن نمسك ، ويتصرم الفعل ، إذا انتهينا إلى الحق »[٢٠] .

يؤكد هذا التعريف أن الفلسفة صناعة إنسانية ، وهذه إشارة حرص الكندى على إثباتها للفت النظر إلى أن هناك ما هو ربانى ، وأن هذا الربانى له مكانته التى تعلو كل ما هو إنسانى . ولهذا نبه إلى وجود عقيدة ، وهو ما لا يوجد فى الفكر الفلسفى اليونانى .

ثم قوله : « إن حدها : علم الأشياء بحقيقتها بقدر طاقة الإنسان » تعريف إنسانى ورد فى أقوال اليونانيين مع فارق وهو أن : طاقة الإنسان عندهم ترتبط بفكرة التشبه بالمحرك الذى لا يتحرك عند أرسطو ، وبمثال المثل عند أفلاطون ، بينما فى الإسلام وعند الكندى المفكر المسلم تعنى الطاقة التى جُبل عليها الفرد : ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ [البقرة : ٢٨٦]

وهو يقدم بعد ذلك مباشرة فكرة إسلامية لها قيمتها – إذ يقول : إن غرض الفيلسوف فى علمه إصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق ، فهو بهذا التصريح يعرف بمبدأ من أهم مبادىء

الشريعة وهو : « اقتران النظر بالعمل» الذى أشرنا إليه عند الحديث عن البيئة الفكرية للمسلم وبهذا يكون الكندى قد تخطى المستوى النظرى المحض الذى هو سمة الفكر اليونانى إلى مجال العمل وهذا أمر جديد كل الجدة بالنسبة للفكر اليونانى .

كما أثبت نهائية الفعل الإنسانى ولا نهائية الفعل الربانى . وهذه تفرقة بين الخالق والمخلوق تقوم على مفهوم الثنائية التى تحقق تنزه الخالق عن المثلية – وهذه كلها مفاهيم إسلامية تجعل من مضمون « الفلسفة » مضموناً إسلامياً مخالفاً تماماً لمضمونه فى الفكر اليونانى .

أى أن الكندى قد جعل لفظ « فلسفة » المعرب دالاً على مضمون اصطلاحى استمد أسسه من الفكر الإسلامى القائم على عقيدة راسخة بوجود إله أعلى لا مثل له وبأن من يعمل بالفلسفة لا يجوز أن يبقى على مستوى النظر وإنما عليه أن يقرن النظر بالعمل وهو ما لا يوجد فى الفلسفة اليونانية .

فالاصطلاح هنا أعطى فكراً فى مقابل فكر ، بل ما أعطى للفظ من قِبَل الكندى يتصف بالرحابة ، وسعة الأفق ، أى أنه أكمل لبعده عن بتر الواقع ، ويستمر إبراز أصالة الفكر الإسلامى بإثبات ما سماه الكندى بـ« الأنيات »[٢١] (جمع إنية) وهو الموجود الجزئى الذى أوجده[٢٢] « الحق » – كما يقول الكندى – وثبت وجوده . ويفهم من عرضه هذا أنه يؤكد وجود الجزئى الذى يخلقه الله ويثبت وجوده ، وهى فكرة حفظ دوام الوجود بأمره عز وعلا .

ثم يقول : « لأن كل ما له إنية له حقيقة ، فالحق اضطراراً موجود لأنيات موجودة »[٢٣] يقول هذا بعد أن يصرح بأن : « علة وجود كل شىء وثباته الحق »[٢٤] والوجود هنا للشىء ، وجود عيانى ، فهو يضعنا كمفكر مسلم مع « الواقعية » رافضاً تخيلات الفكر اليونانى كمضمون للفظ ، أو رافضاً الوجود المتعقل غير المتحقق فى الواقع الخارجى .

ثم نراه عند تعرضه للعلل ، يتحدث عن أربع علل تبدو فى ظاهرها أنها يونانية بينما هى فى الحقيقة ذات مضمون إسلامى ، فيذكر العلة العنصرية والصورية والفاعلة والمتممة[٢٥]

ويتبين المرء أنه يقصد بـ« العنصرية » « المادية » – ولكن سماها بالعنصرية لأن لفظ « عنصر » له دلالة وجود خارجي متحقق عيانياً . و« الصورية » تمثل العلاقة الثابتة بين « الأنيات » أى القانون العلمى الذى تنتظم تحته الجزئيات – والفاعلة وهى العلة الخالقة أو الموجدة وهى الله عز وعلا . والمتممة وقد ذكرها بدلاً من الغائية – وهى التى أوجد الله المخلوق على نظامها ، وتحقق النظام فيها يتمم وجود هذا المخلوق مستبعداً بذلك مفهوم العلة الغائية التى تعنى الفكر اليونانى تشبه الموجودات بالمحرك الذى لا يتحرك وهذا لا يقبل فى الفكر الإسلامى لضرورة نفى المثلية بين الخالق والمخلوق .

وعندما يتحدث فى الفن الثانى[٢٦] عن الوجود الإنسانى نراه يبين قيمة الانطلاق من الجزئى للوصول إلى الكلى ، وقيمة التمثل ، وهو لفظ استعمله الكندى، للدلالة على ما يتحقق فى الذهن من انطباع مأخوذ من ممارسة الحس لمحسوسه ، وليس ذلك المثال الهابط من عالم المثل الأفلاطونى والذى حقيقته فى المتعقل .

فالكندى فى كل ما قدم كان معبراً عن مفاهيم إسلامية مأخوذة من الكتاب والسنة رغم احتفاظه بالألفاظ اليونانية للأسباب التى ذكرناها وأهمها أن يبدو عمله من « الفلسفة » التى انبهر بها العوام . ولهذا أكد الكندى أسس العقيدة بإثبات قدرة الله على الخلق وتوكيد الوجود الخارجى منفصلاً عن الذات العارفة الإنسانية وتوكيد كثير من الأسس التى هى قوام الفكر الإسلامى المستنبط من تدبر آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة ، هذا هو موقف الكندى من لفظ « فلسفة » .

أما الفارابى (٣٣٩ هـ/ ٩٥٠ م) فقد حرص أيضاً على مداواة ما ظهر من آفات كانت عالقة فى أذهان بعض أفراد من أهل عصره عن مضمون « الفلسفة » مثل القول بـ« الفيض والصدور »[٢٧] الأفلاطونى بعد أن بعدوا عن تقدير القول : « بحدوث العالم » .

فتجده يصرح فى كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » وغيره ، بأن وجود « الموجود الأول » أى الله عز وعلا – هو « أقدم وجود »[٢٨] و « أفضل وجود » وأنه لا شريك له[٢٩] ولا ضد له[٣٠] وأنه « حى »[٣١] له العظمة[٣٢]، وله الملك وأنه لا خروج منه للمخلوق يقول فى هذا :–

« وأيضاً فإنه لو كان مثل وجوده فى النوع خارجاً منه بشىء آخر لم يكن تام الوجود ؛ لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده » .

وهذا ينفى القول بالفيض وكذلك بالصدور ، ثم إن لفظى « فيض » و« صدر » يعنيان :

الأول : « فاض » أى « جاد » والوجود عطاء – عطاء الله – وصدر أى صدر المكان وأصدر أى أوجد بعد أن لم يكن .

فمعنى الحدوث الإسلامى متوفر فى اللفظين من حيث اللغة واستعمالهما الاصطلاحى عنده يؤكد الدلالة اللغوية ومن فهمها على النحو الأفلاطونى قد خرج عن الصواب .

كما يتحدث الفارابى عن « العقول » ولكن حديثه عنها يخلصها من الدلالة اليونانية التى تتضمن مفهوم القدم – ذلك لأن العقول عنده « مستويات » لا تتأثر بما قبلها ولا تؤثر فيما بعدها – وهذا يقضى أيضاً على معنى الصدق بالدلالة الفلسفية اليونانية الأفلاطونية ، ويجعل العقول ممثلة للقوانين التى تنظم الكون .

ثم نراه يتعرض لمفهوم إسلامى له أصله فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وهو مفهوم عالمى « الخلق » و« الأمر » – يقول الله تعالى : ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾
[الأعراف : ٥٤] ،
وقد وضح الفارابى أن « الإيجاد » عند الله غير « الإبداع » وعنى بالإبداع حسب تحديده للمضمون الاصطلاحى للفظ : « حفظ إدامة الوجود » الذى أوجده الله من العدم المحض من خلال فعل الإيجاد .

وبهذا يصبح لفظ « فلسفة » أو « حكمة » عنده – وهو من الذين استعملوا اللفظين – يخلو تماماً من أى مضمون يونانى يخالف الفكر الإسلامى .

ثم إن أقواله فى المعرفة تقوم على الاعتراف بمصادر المعرفة الوارد ذكرها فى النصوص المنزلة : قرآناً وسنة ، كما أنه يؤكد موضوعى المعرفة – كما بينّا : « عالم الغيب » و « عالم الشهادة » وينتهج بالسنة للجزئى منهج الاستقراء وللغيبى : الاستدلال لإثبات وجوده مع تقديره للمعانى القرآنية على اختلافها[٣٣] حتى إنه فى كتابه الذى أشرنا إليه وهو – آراء أهل المدينة الفاضلة – كان يقصد فئات الناس وليس طبقاتهم فكان فى كل ما كتب معبراً عن صقل ذهنى إسلامى .

أما ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ/١٠٤٩ م) فقد قال بحدوث العالم ، رغم ما وجه إليه من اتهام من قِبل من رأى فى أقواله صعوبة على عوام الناس ، فقد صرح بأن العالم مبدع أى مخلوق من عدم ، والإبداع عنده بمعناه اللغوى أى الخالق وليس بمعنى اصطلاحى خاص على نحو ما كان عليه الأمر عند الفارابى ، وهذا يعنى أن المعانى الإسلامية كانت راسخة فى ذهنه

يقول ابن سينا :–

« كل ممكن – قبل كونه – لابد أن يكون ممكن الوجود ، وإلا امتنع وجوده وهذا الإمكان وجود بالقوة وتهيؤ للوجود بالفعل »(٣٤) .

والإمكان هنا عند ابن سينا فكرة عقلية فقط ، ولا يعنى الوجود بالقوة بالمعنى الأرسطى ، بل يحمل معنى الإيجاد من العدم المحض ، ومعنى الامتناع عن الوجود ، ثم الوجود بعد خلقه من لا شيء أولاً .

وهذا يعنى أن ابن سينا يستعمل لفظ حدوث بمعنيين : حدوث الموجود من العدم المحض وهو الخلق الأول وحدوث بعد الخلق الأول عقب امتناع الوجود ورجوعه وهو ما يمكن أن نعرفه بالخلق المستمر(٣٥) .

ويتضح هذا أكثر وأكثر عند كلامه عن الخلق فى مجال شرحه لبعض الحدود(٣٦) .

فكل حادث يتجدد وجوده بطروء التغير عليه ، فيحدث عدم ثم وجود بفضل أمر الله وعنايته المستمرة بالعالم .

والحدوث عن العدم المحض والقول بالخلق المستمر فكرتان لم يعرفهما الفكر اليونانى ، بل هما نابعتان من تدبر آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة توكيداً لإرادة الله عز وجل .

وبعد أن أثبت حدوث العالم أثبت وجود المحدث أو الخالق وأثبت صفاته التى له فى الشرع والعقل .

وهو يرى أن كل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن بذاته(٣٧) . وواجب الوجود عنده هو : « الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال »(٣٨) والممكن هو « الذى متى فرض غير موجود أو موجود لم يعرض منه محال »(٣٩) وقد أثبت لله الصفات الخبرية التى وصف بها نفسه وهى أسماء الله الحسنى ،.. وتحدث عن صفاته عز وعلا مصنفاً إياها وهو فى كل ما يقدم يؤكد العقل الإسلامى المترتب على تدبر النصوص المنزلة قرآناً وسنة فالفلسفة عنده لفظ يونانى أعطاه مضموناً إسلامياً مأخوذاً من القرآن والسنة .

أما ابن باجة (ت ٥٣٣ هـ – ١١٣٨ م) وهو أول فيلسوف اشتهر فى المغرب فقد ظهرت له اهتمامات حول الفعل الإنسانى ، منطلقاته ومساراته وأهدافه وطبيعة أحواله جعلته يصرح فى جميع مصنفاته وخاصة « رسالة فى تدبير المتوحد » بآراء تكشف عن رفضه لفكرة « المدينة الفاضلة الأفلاطونية » وأسس الفهم الواردة فى « نيقوماخيا أرسطو » – ونراه يهتم

بما سماه « القنية »[٤٠] ويقصد إجماع القوى والملكات الفطرية التى حبا الله بها الإنسان من أجل تقرير ما يريد ، أى أنه اهتم ببيان قيمة الفعل الواعى من قبل الفرد . ونلاحظ أنه فى عرضه فى رسالة « تدبير المتوحد » يقدم استعمال العرب لبعض الألفاظ قبل أن يعرض لأية دلالة اصطلاحية يونانية ، فهو مثلاً يتعرض لدلالة لفظي : « تدبير »[٤١] و « روح »[٤٢] واللفظ الأول يتصل بـ« الفعل » والثانى بـ« المعرفة » ويبين من خلال الكلام عنهما قيمة ارتباط النظر بالعمل وهو المبدأ الإسلامى الذى يميز الشريعة الإسلامية .

ونراه .يؤكد دلالة لفظ « التدبير » موضحاً أنها: «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة »[٤٣] وهنا نلمس اهتمامه بإثبات الواقع الحى للفعل حيث الغاية المقصودة وهذا موقف صدر فيه ابن باجة عن صقل إسلامى ، ثم نراه يشير إلى فكرة أن هناك إلهاً مدبراً لهذا العالم[٤٤] مفرقاً بين ما هو من التدبير الإلهى وما هو من التدبير الإنسانى . ومثبتاً لهذه التفرقة فكرة تنزيه الله عن التشبه بالمخلوق ثم إثباته لواقعية الفعل الإنسانى جعلته يؤكد فكرتى : الصواب والخطأ فيه ، وهو ما يتعارض تماماً مع مفهوم الإنسانى فى المدينة الفاضلة الأفلاطونية يقول فى ذلك : « وقد يظن أن التدبير قد يعرى من هذين المتقابلين ، وإذا فحص عنه وتعقب ، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة »[٤٥] ومن أبرز ما ذكره رأيه فيما سماه « بالنابت » أو « النوابت » يقصد المفكر غير الغافل عن حقيقته الإنسانية ككائن مزود بالعقل والإرادة الحرة[٤٦] . ولا يفوته أن يثبت أن الناس سواسية فى التحلى بالعقل وحرية الإرادة ولكن بعضهم[٤٧] يكون غافلاً عن هذه الهبة من الله عز وعلا .

وقد كان حديثه عن كيفية المعارف مقدراً لمصادر المعرفة على اختلافها وتحدث عن « الحس المشترك » حيث تكون الصورة المتعلقة مازالت مرتبطة بالمحسوس[٤٨] . وينطلق إلى الروحانى والمطلق ، ويصرح بأن أقوال أرسطو تبعد عن الواقعية فى ذلك ، وقد وسع مفهوم اليقين من يقين عقلى عند اليونان إلى يقين بالمعرفة الحسية بالنسبة للوجود الخارجى فى وجوده ويقين المعرفة القلبية والمعرفة المترتبة على النص المنزل[٤٩] . ويجب أن نثبت أنه رفض صراحة أقوال أرسطو الواردة فى السادسة والثامنة من السماع[٥٠] . ويصرح فى أكثر من موضع أن العلم الأشرف للمفكر المسلم ليس الفلسفة فهى صناعة من الصناعات الإنسانية ، ولكنه العلم بالنصوص المنزلة[٥١]: (الأصول والفروع) .

وأما ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ/ ١١٩٢ م) فمن أبرز ما يميز موقفه أنه اهتم بالطبيعة والواقع الخارجى ، وذلك فى قصته : « حيّ بن يقظان » التى كانت تعبر عن اهتمامات أهل

عصره فى ذلك الحين وقد تمثلت فى « الخلق والخالق » . وتعرض ابن طفيل لكيفية كسب المعارف فأثبت مختلف مصادر المعرفة التى يتعرف عليها المرء من واقع تدبر آى الذكر الحكيم والسنة النبوية الشريفة – يقول ابن طفيل :

« فتصفح حىٌّ حواسه كلها وهى السمع والبصر والشم والذوق واللمس[٥٢] ثم بين أن العقل من بعد ذلك يتلقف الحقائق التى يُقَوِّمها الحس[٥٣] وقد أشار إلى القلب وأنه طريق لمعرفة الغيبى ؛ لأنه مصدر لمعرفة الموجودات غير المادية ، فهو إذاً مصدر لمعرفة الله عز وعلا .

كما أن كلامه عن الخبر المنزل يبين كيفية أنه يمثل أرق مصادر المعرفة ؛ ويؤكد وجود «الله» ووجود «العالم» ، ويشير إلى مناهج كسب المعارف : « الاستقراء والاستدلال » ويبرز الهدف من المعرفة بمواجهة الموجودات عنده يمكن أن تكون لمعرفتها فى ذاتها[٥٤] .

كما يقول : « فعلم بالضرورة – يقصد حىٌّ – إن كل حادث لابد له من محدث »[٥٥] وجميع مواقفه من « الطبيعة تبين أنه يقدر مفهوم « النسبية » ومفهوم الأمثالية ، وهذا كله لا يوجد فى الفكر اليونانى .

وهو يرفض فكرة التولد الطبيعى[٥٦] ويؤكد تناهى الأجسام[٥٧] فهو يؤكد وجود الله ، ووجود عنايته عز وعلا بهذا العالم .

وقد حرص على إثبات صفات الله الوارد ذكرها فى النصوص المنزلة قرآناً وسنة ولم يأل جهداً فى تقديم الأدلة على وجود صاحب هذه الصفات ومن بين أدلة إثبات وجوده دليل عنايته بالعالم[٥٨] . ويلاحظ الباحث أنه قد أكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية فيعقب بمناسبة حديثه عن علم الله :-

﴿ ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ﴾ [سبأ : ٣] .

هذا كله يكشف عن حرص ابن طفيل على أن يكون عمله كفيلسوف منطلقاً من مفاهيم إسلامية بعيدةً عن الفكر اليونانى المبتور .

ثم أخيراً ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ/١٢٠٦ م) وهو « الفيلسوف المفترى عليه »[٥٩] كما قيل فى بعض الدراسات عنه ، وإن كان ما ورد فى هذه الدراسات لم يظهر ابن رشد على حقيقته كمفكر مسلم وليس كشارح لأرسطو .

والذى نرى ضرورة معرفته عن ابن رشد أنه تحدث عن الوجود بنوعيه[٦٠] : المتحرك والأزلى . وأن الأول وجد من العدم المحض أما الثانى فهو خالقه وهو الله عز وعلا . وقد

قدم مذهباً فى المعرفة اعترف فيه بمصادر المعرفة التى استقاها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة : يقول فى ذلك :-

« الحس يدرك ما هو مركب من المادة والصورة ، أما العقل فيدرك الصورة »[٦١] .

وهو كغيره من فلاسفة المسلمين السابقين احتفظ ببعض ألفاظ وتقسيمات ذهنية يونانية ليكوّن ما يقدمه من الفلسفة ، ولكن بعد أن خلصها من مضمونها الذى كان لها فى تراثها وإعطائها مضموناً جديداً يؤدى إلى إثبات الحدوث . ويتضح من النص السابق أمر آخر وهو أنه يعترف بالحس كمصدر لنوعية من المعارف هى الوجود العينى للجزئيات الذى قال

ه : هو المركب من مادة وصورة ، كما أنه يؤكد قيمة العقل إذ يشير فى هذا النص إلى أن المتعقَّل هو الصورة ، وهو يقول أيضاً :

« فالموجودات : وجود محسوس ، ووجود معقول »[٦٢] .

ويؤكد هذا القول أيضاً أنه يهيىء الذهن لتقبل حقيقة لها أهميتها وهى :

أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس لها ثقلها فى الدلالة على الوجود الخارجى ؛ يقول فى ذلك : إن الوجود الصادق هو الوجود المتعين[٦٣] .

وهذه كلها معانٍ غير أرسطية ، وإنما هى مستقاة من الصقل المترتب على النصوص المنزلة قرآناً وسنة ؛ إذ إنه يؤكد تعاون الحس مع العقل فى بيان الصادق ، على أنه معنى فى الأذهان ، يؤكد « كون الشىء خارجاً عن النفس على ما هو عليه فى النفس »[٦٤] .

أما المعرفة القلبية فهى تؤكد الإيمان بالواحد القهار الذى يكشف عنه الخبر المنزل فالله عز وعلا يعرف بنفسه من خلال أسمائه الحسنى ؛ فهو إذاً يعترف بموضوعات المعرفة التى لها أول ومفتتح ممثلة فى عالم الشهادة ، وتلك التى يرد ذكرها فى عالم الغيب حيث يؤكد قدم الله عز وعلا وانفراده سبحانه به .

وابن رشد كان فقيهاً ولذلك تهيأ بحكم ميوله واهتماماته لأن يكون طبيباً لأن الفقيه يتقن بحكم عمله أو استخراج الأحكام الاجتهادية ودراسة الجزئية النازلة التى لم يرد فيها نص ، فاهتدى إلى تفاصيل عمل الطبيب ، وحرص على التفرقة بين عمله كفقيه وعمله كطبيب ؛ لأن الفقيه يهدف إلى الوقوع على مناط الحكم بعد دراسة النازلة والعالم أو الطبيب يهدف إلى تَبيُّن العلاقات الثابتة بين الجزئيات ، أى تَبيُّن القانون العلمى من خلال استقراء الوقائع ، ومن هنا كان ابن رشد بعيداً عن أن يكون تابعاً للفكر اليونانى

هذه نماذج من نصوص فلاسفة المسلمين تؤكد أنهم إذا كانوا قد تناولوا الفكر اليونانى بالدراسة والتمحيص ، فقد تبينوا عدم جدواه ، وأن المضمون الفكرى لما قدموه كان إسلامياً فى منطلقه ومساراته وأهدافه . وأن سقوط الثوب اليونانى عن هذا المضمون قد أدى إلى انتعاش العروض فى مجال عدة علوم : دينية وغير دينية ، وخاصة علم العمران مع ابن خلدون وغيره وقد بقى الصقل الذهنى الإسلامى يوجه العقول .

ولما كانت القرون التالية ليس بها نزاع بين الفرق الإسلامية لاستتباب أمر العقيدة فى النفوس خاصة وأن من العلماء من وضح أساليب مواجهة مشاكل العقيدة مثل ابن تيمية وغيره ؛ فقد اتجه اهتمام الدارسين إلى شرح كتب السابقين خاصة فى مجال العلوم الدينية ، وعُرف هذا العصر « بعصر الشروح » .

وحدث فى أثناء هذه الفترة أن اتجهت أنظار أهل الأطماع السياسية والدينية مرة أخرى إلى أرض الإسلام ، حيث خيل لهم أن الساحة خاوية من عناصر المحافظة على العقيدة ، وظهرت محاولات لمواصلة تبجيل الفكر اليونانى من خلال بيان قيمة « الإيساغوجى » خاصة . ولكن دور العلم والمعاهد التى كانت موجودة فى ذلك الحين كانت تعرف بأصول الفكر الإسلامى ، وعلى رأسها الأزهر الشريف . وبقى أثر هذه الدور حتى بعد أن نشر المستعمر خططه التعليمية التى قامت على مبدأ إعلاء شأن أرسطو من جديد ، وتشويه معالم الفكر الإسلامى ، وحدثت ثنائية ثقافية فى البلاد .

* * *

والآن ماذا عن « الفلسفة الإسلامية » فى وقتنا الحاضر ؟

إن أول ما يلاحظه المرء أن ما يسمى بـ« فلسفة إسلامية » يقدم صورة مشوهة عن هذا الفكر الذى بقى إسلامى المضمون رغم ضغوط الثقافات المجاورة التى قبل الإسلام تداولها لسماحته على نحو ما بينا .

ويتمثل هذا التشويه فيما يلى :-

١ — إن تعبير « فلسفة إسلامية » بعد أن كان يطلق عند المشتغلين بالفلسفة الأوائل (عصر الكندى) على العمل العقلى المنصب فى ألفاظ وتقسيمات يونانية ، من خلال مباحث معينة هى : «المعرفة» و «الوجود» و «القيم» :- أصبح يضم — منذ أن افتتحت الجامعة

المصرية (جامعة فؤاد الأول) – علم أصول الدين ، وعلم التصوف .

وهذا تصنيف يضع « الفلسفة » فى موضع أعلى من علوم الدين ، أو هذين العلمين على وجه التحديد . ولا يخفى على أحد ما لعلم أصول الدين من مكانة ؛ إذ أنه أساس العقيدة ، كما أن التصوف علم يتولى الحياة الروحية للمسلم بالرعاية والتأديب الربانى ،

ولا يجوز لمثل علم أصول الدين أن يكون تحت إمرة علم إنسانى يسمى « فلسفة » .

٢ – إن مضمون «فلسفة إسلامية» – الذى يدرس فى الكتب المدرسية وأغلب الكتب الجامعية – يبعد تمام البعد عن حقيقة فكر فلاسفة المسلمين الذين بقوا على عهدهم بالنسبة لتقدير المضمون العقلى للصقل الإسلامى – على نحو ما بينّا – المضمون يقدم لعقول الدارسين كجرعة علمية – على أساس أنهم أى فلاسفة المسلمين بقوا أتباعاً للفكر اليونانى وهو ما لا يجوز قبوله ؛ لأنه يقوم على مغالطة صارخة لواقع هؤلاء العلماء ، وقد أثبتت بعض الدراسات المعاصرة خطأ هذا الحكم على نحو ما بيناه .

٣ – إن ثراء التكوين الذهنى فى الفكر الإسلامى الذى هو أساس أصالة وقفة المفكر المسلم تجاه الفكر اليونانى لم يرد ذكره فى الأقوال التى ظهرت عن « الفلسفة الإسلامية » حديثاً ، فقد سقط الكلام عن المنهج الإسلامى فى مواجهة موضوعات المعرفة كلٌّ حسب طبيعته ، ولم يوضح الباحثون فى الأمور الدينية قيمة وقفات الدين بالنسبة للصقل الذهنى ، علماً بأن الصقل الذهنى ، ومناهجه من أهم الموضوعات التى جعلها أهل الغرب عماد أقوالهم الفلسفية (فلسفة العلوم ومناهجها) .

٤ – ظهر اتجاه جديد فى مجال التخطيط يدعو إلى دراسة كل العلوم النقلية ضمن «الفلسفة» ، فإذا كان تدريس العلوم النقلية أمراً طيباً للغاية فى ذاته ، إلا أن تدريسه ضمن « الفلسفة » يمثل خطوة خاطئة أخرى بالنسبة لإدراج علم آخر من علوم الدين تحت لواء الفلسفة ، وهو ما رفضه الفلاسفة المسلمون الأوائل أصلاً (كالكندى مثلا) لأسباب وجيهة بيناها .

ثم هذه العلوم النقلية يجب عند تدريسها أن يستعان بالمتخصص فى العلوم الدينية المتخرج من جامعة دينية عريقة ، وليس أولئك الذين يعتبرون أنفسهم من أهل الدين ، وهم لم يدرسوا علومه لأنهم من ذوى ثقافات غربية .

٥ – يجب الاهتمام بدراسة مختلف المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة – خاصة تلك التى

لها رواج بين الناس : شبابهم وكهولهم – ذلك بعد أن يتسلح الجميع بمعرفة راسخة لكل ما يمت إلى العلوم الإسلامية بصلة ، ففى هذا التسليح قوة تُقَدِّم للجميع وخاصة لشباب الأمة أصولاً نظرية وعملية تحميهم من الوقوع فى آفات العصر الحالى . وعلى رأسها فقدان الشعور بالهوية ، وهو ما أدى ببعض فئات المجتمع إلى التطرف الفكرى بنوعيه : الدينى واللادينى .

هذا بعض ما يمكن أن يقال عن « الفلسفة الإسلامية » فى قديم عهدها وحديثه وقد تبين أن أصالة الفكر الإسلامى تكمن فى التحقق بالصقل الذهنى الواعى المترتب على تدبر آى الذكر الحكيم قرآناً وسنة ، والذى انتشر فى ربوع العالم تحت تسمية « مناهج بحث علمى » مما أدى إلى نهوض الإنسانية فى مجال البحث العلمى المتخصص الحديث ، فإذا رجع من ابتعد من المسلمين عن الثقافة الإسلامية ونهل الكل من مناهلها فسيقدمون المزيد من التقدم فى العلوم الجزئية ، التى نبغ فيها أهل الغرب بفضل المنهج العلمى الإسلامى – أو المأخوذ عن المسلمين – وسيكون وضعهم أفضل ؛ لأنه سيساند علمهم إيمان راسخ بالقيم الإسلامية الروحية ، التى تؤدى إلى توازن الأمور لتحقيق صالح الجماعة (لا قنبلة هيروشيمية ولا نابالم) ؛ لأن الضمير الدينى الإسلامى سيحكم أفعال العباد بما يحقق فى قلوبهم خشية الله اكتساباً لمرضاته .

* * *

الهوامش

(١) هذا ادعاء منتشر فى كتب تاريخ الفلسفة الغربية عن الفكر الإسلامى وتابع هؤلاء الغربيين كثير من أهل المشرق من العرب وغير العرب ، ولعل ما يرد فى هذا البحث يعين على تبين الحقيقة .

(٢) المعجم الوسيط : تقديم أ . د . بيومى مدكور ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (المقدمة) .

٣ — كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور ، دار الفكر العربى ، الطبعة الأولى ١٩٧٦ والطبعة الثانية ١٩٨٩ .

(٤) قال إمام الحرمين ، وقد سئل أن يجمع طرفاً من الكلام فى النظر : « اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفياً لمعانى ما يجرى من أهل النظر فى معانى العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص معرفة على التحقيق ، فتكون البداية إذاً بذكرها أحق وأصوب » . (كتاب : الكافية فى الجدل للجوينى إمام الحرمين ، تقديم وتحقيق وتعليق كاتبة هذه السطور ص ١ فقرة ٣ ، القاهرة ، مطابع عيسى البابى الحلبى ، طبعة أولى سنة ١٩٧٩) وهذا القول يبين قيمة ما تواطأ عليه الناس بالنسبة لمعانى العبارات .

(٥) ولفظ « فلسفة » لم يكن وحده الذى سرى عليه أسلوب التعريب ، فهناك ألفاظ أخرى عديدة ، مستقاة من نفس الثقافة الوافدة نفسها ، ولم يكن مضمونه قد عرفت أبعاده بعد ، فبقيت مُعربة مثل : أنالوطيقا ، توبيقا ، استيطيقا ، ماتيماطيقا ... الخ .

(٦) ينظر كتاب « التعريفات » للجرجانى — لفظ « فلسفة » — و« الملل والنحل » للشهرستانى لتتبع دخول اللفظ إلى شبه الجزيرة العربية .

(٧) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى — المقدمة حيث يجد الباحث عرضاً لمختلف العلوم التى نشأت حول القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

(٨) لا يغيب عن تقدير الباحث المعاصر أن الإسلام خلافاً لما قيل عنه يحث على تحصيل العلم ، فتحصيل العلم واجب بالشرع ، فالسماحة هنا تقوم على العلم والدراية ، والدراية تعنى الاهتمام بالنزعة النقدية فى فكر المسلم .

(٩) تعريف للفظ « فلسفة » يرد فى مختلف معاجم اللغة ، العربى منها ، والأجنبى .

(١٠) « لسان العرب » مادة « حكم » .

(١١) من الفلاسفة الذين قربوا اللفظين فى استعمال اصطلاحى واحد : الفارابى وابن سينا وابن رشد .

(١٢) « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور — ط أولى سنة ١٩٧٦ م — طبعة ثانية سنة ١٩٨٩ م (المقالات : الأولى والثانية والثالثة والرابعة) .

(١٣) أقوالهم فى إثبات الحدوث تؤكد ذلك وقد وقعوا من بعد فى خطأ فكرى .

(١٤) أقوالهم فى إثبات الحدوث تؤكد ذلك وقد وقعوا من بعد فى خطأ فكرى .

(١٥) مقالات فى أصالة المفكر المسلم : المقالتان الثالثة والرابعة .

(١٦) « مدخل إلى الفكر الإسلامى » (محاضرات) بقلم كاتبة هذه السطور ص ١٤ وما بعدها ، طبعة رزيق سنة ١٩٨٤ ، سنة ١٩٨٦ ، سنة ١٩٨٨ . يلاحظ أن دراسة « خصائص الشريعة الإسلامية » تؤكد الأثر الدينى فقط لهذه الخصائص : ينظر كتاب : خصائص الشريعة الإسلامية . للشيخ إسماعيل شعبان .

(١٧) كتاب « غاية الإنسان » للفيلسوف الألمانى نيتشه أوضحته ، دراسة وترجمة كاتبة هذه السطور ، طبعة أولى (الأنجلو) سنة ١٩٦٥ وطبعة ثانية – فاس بالمملكة المغربية ١٩٧٨ .

(١٨) كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور (الطبعة الثانية ، دار الفكر العربى سنة ١٩٨٩) بالكتاب خمسة مقالات باللغة العربية وثلاثة بالإنجليزية تعرض ثلاثة من المجموعة الأولى : للكندى والفارابى وابن باجه – وواحدة من المجموعة الثانية لابن سينا – وسيضاف للطبعة الثالثة بإذن الله مقالة عن ابن طفيل وأخرى عن ابن رشد بالعربية .

(١٩) يوجد عدد من المصنفات لبعض الفلاسفة يخلو من أسلوب اليونان ، أذكر من هذه : كتاب حىّ بن يقظان لابن سينا وكذلك : كتاب منطق المشرقين (البداية) لابن سينا أيضاً .

(٢٠) « رسالة فى الفلسفة الأولى» للمعتصم – من كتاب « رسائل الكندى الفلسفية » – تحقيق وتقديم أ . د . محمد عبد الهادى أبو ريدة – الفقرة الثانية من الرسالة .

(٢١) الكندى – رسالة فى الفلسفة الأولى – (نفس المرجع السابق) الفقرة الثالثة

(٢٢) لقد أوضح أ . د . محمود على أبو ريدة دلالة لفظ « إنية » تعليقه على الفقرة مبيناً أنه من « إن » وهى لتوكيد الوجود الخارجى العيانى .

(٢٣) آخر فقرة ٣ من نفس الرسالة .

(٢٤) فقرة ٣ من نفس الرسالة (بدايتها) .

(٢٥) فقرة ٤ ، ٥ من نفس الرسالة .

(٢٦) الفن الثانى من نفس الرسالة – فقرة ١ ، ٢ ، ٣ .

(٢٧) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة – فقرة رقم ٧ .

(٢٨) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : الفقرة الأولى .

(٢٩) نفس المرجع : فقرة رقم ٢ .

(٣٠) نفس المرجع : فقرة رقم ٣ .

(٣١) نفس المرجع : فقرة رقم ٥ .

(٣٢) نفس المرجع : فقرة رقم ٦ .

(٣٣) تنظر الفقرات الثلاث والعشرون الأولى من الكتاب حيث الكلام عن الموجود الأول وصفاته .

(٣٤) ابن سينا : الشفاء ص ١٨٤ .

(٣٥) بحث باللغة الإنجليزية ألقته كاتبة هذه السطور عن « حدوث العالم عند ابن سينا » وذلك فى المؤتمر الإسلامى الذى عقد بأنقرة سبتمبر ١٩٨٥ ص ٢ ؛ ص ٧ .

(٣٦) ابن سينا : الحدود ص ١٠١ ، ص ١٠٢ .

(٣٧) ابن سينا : الإشارات جـ٣ ، ص ٤٤٧ .
(٣٨) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٤ .
(٣٩) نفس المرجع السابق .

(٤٠) ابن باجه : رسالة الوداع ص ١١٧ .
(٤١) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٣٧ .
(٤٢) ابن باجه : نفس المرجع السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .
(٤٣) ابن باجه : نفس المرجع السابق ص ٣٧ س ٢ .
(٤٤) ابن باجه : نفس المرجع ص ٣٧ س ٥ .
(٤٥) ابن باجه : نفس المرجع ص ٣٩ س ٤ ، ٥ .
(٤٦) ابن باجه : فى الأفعال الإنسانية ص ٤١ س ١٠ .
(٤٧) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٣ ، ص ٢ ، س ١١ .
(٤٨) كتاب « مقالات فى أصالة المفكر المسلم » بقلم كاتبة هذه السطور الطبعة الثانية (دار الفكر العربى) ص ١٥٣ .
(٤٩) نفس المرجع السابق ص ١٥٧ وما بعدها .
(٥٠) نفس المرجع السابق ص ١٦١ .
(٥١) رسالة الوداع : ص ١٢٠ ، س ١٢ .
(٥٢) ابن طفيل : حىّ بن يقظان : بيروت ١٩٨٠ ص ٨٢ .
(٥٣) نفس المرجع : ص ٩٢ .
(٥٤) نفس المرجع ص ٧٤ ، ٨٣ .
(٥٥) نفس المرج ص ٩١ .
(٥٦) نفس المرجع ص ٦٩ .
(٥٧) نفس المرجع ص ٩٢ ، ٩٣ .
(٥٨) نفس المرجع ص ٩٨ .
(٥٩) د . محمود قاسم : « الفيلسوف المفترى عليه » - دراسة سابقة لها قيمتها رغم أنها لم تبرز حقيقة ابن رشد كمفكر مسلم خاصة فى مجال إثبات حدوث العالم .
(٦٠) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ١ ، جـ٢ .
(٦١) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ٢ ص ٥٥٦ .
(٦٢) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ٢ ص ٣٥٢ .
(٦٣) ابن رشد : تهافت التهافت : جـ٢ ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .
(٦٤) نفس المرجع السابق .